

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت

دانشگاه شهید بهشتی، بهار ۹۴

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

کد مقاله: ۳۹۸۱

تحلیل و بررسی تفسیر اشعری و صدرائی از حقیقت کلام خداوند

محسن پیرهادی*

محمد رضا کریمی والا**

چکیده

یکی از اوصاف خداوند که در قرآن کریم به آن اشاره شده صفت تکلم است. اندیشمندان مسلمان، در پی پاسخی مستدل به پرسش از حقیقت کلام خداوند، مباحثی را مطرح کرده‌اند که در این میان اندیشه فخر رازی و نظریه ملاصدرا از ژرف نگری خاصی برخوردار است و نوشتار پیش رو به هدف مقایسه و ارزیابی این دو نظریه تدوین شده است.

فخر رازی کلام حقیقی را معانی قائم به نفس متکلم دانسته با تأکید بر غیریت این معانی از اراده و علم و حقیقت مستقل بودنشان در نفس انسانی، آیات قرآن را به عنوان بهترین اماره بر تکلم خداوند معرفی می‌کند. اما ملاصدرا با این تلقی که کلام، انشای چیزی است که بر نهان متکلم دلالت کند، اظهار می‌دارد که کلام الهی شامل تمام موجودات و افعال خداوند بوده و خداوند به این اعتبار متکلم است. وی در تبیین مراتب کلام الهی، عالم امر را کلام اعلی، عالم نفس را کلام اوسط و عالم تشریح را کلام نازل خداوند معرفی می‌کند.

با وجود اتفاق نظر فخر رازی و ملاصدرا در کلام لفظی و وجود مرتبه دیگری برای کلام، اما در کیفیت و خصوصیات آن مرتبه، اختلاف نظر دارند. در این مقاله، علاوه بر احراز جامعیت نظریه صدر المتألهین، این نتیجه حاصل شد که منطوق برخی آیات قرآن کریم و روایات با تبیین صدرایی سازگاری بیشتری دارد.

m.pirhadi22@gmail.com

r.karimivala@qom.ac.ir

* دانش آموخته مدرسی معارف اسلامی دانشگاه قم

** عضو هیئت علمی دانشگاه قم

تاریخ پذیرش: ۹۴/۲/۲۱

تاریخ دریافت: ۹۳/۱۱/۱۷

کلیدواژه‌ها: کلام الهی، فخررازی، ملاصدرا، حقیقت کلام، کلام نفسی، کلام لفظی.

مقدمه

از جمله اوصافی که در قرآن کریم برای خداوند استعمال شده است، صفت تکلم است و در برخی آیات، بر ماسوای الله، کلمات رب یا کلمات الله اطلاق شده است، چرا که معلوم است، کلمات غیر از رب است «قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَداً» (کهف/۱۰۹)؛ «وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (لقمان/۲۷). در آیاتی دیگر حضرت عیسی (ع) کلمه خداوند خوانده شده است: «إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ» (نساء/۱۷۱). از دیگر سوی در قرآن کریم بیان شده است که خداوند با انسان تکلم کرده است: «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا» (نساء/۱۶۴).

با توجه به این آیات، این سؤال مطرح می‌شود که حقیقت کلام خداوند چیست؟ اتصاف خداوند به این صفت به چه نحوی است؟ تعابیری که در آیات قرآن، به عنوان کلمه یا کلمات آمده، چه معنایی دارد؟ و رابطه کلام الهی با کلام انسان چیست؟ بررسی اوصاف خداوند، از جمله تکلم، که از دیرباز در مباحث الهیاتی مورد توجه بوده است، از آن روی مهم تلقی شده‌اند که اساساً گزاره‌های حاکی از اوصاف خداوند یکی از جهات عمده در بحث‌های کلامی و فلسفه دین بوده و برای متکلمان و فیلسوفان دین، این سؤال مطرح بوده که حمل چنین اوصافی بر خداوند به چه معناست؟ آیا به همان صورتی است که بر انسان حمل می‌شود یا اینکه در رابطه با وجود واجب و بی نهایت خداوند، عروض و حمل متفاوت است؟ بدین روی، معناداری الفاظی که در مورد خداوند به کار می‌رود، همواره یکی از دغدغه‌های متکلمان و فیلسوفان دین قرار گرفت و در این زمینه دیدگاه‌هایی مطرح شد، که برخی شناختاری و بعضی غیر شناختاری‌اند.

دیدگاه شناختاری، با این اعتقاد که گزاره‌های دینی، حاکی از واقعیات هستند در مقابل، دیدگاه غیر شناختاری است و بر آن است که گزاره‌های دینی حاکی از معانی واقعی و حقیقی نیستند (سبحانی، ص ۱۲۵-۶۵؛ هیک، ص ۲۲۸-۱۹۷؛ پترسون، ص ۲۷۴-۲۵۲؛ خسروپناه، ص ۳۵۹-۳۵۳).

متکلمان و فیلسوفان مسلمان که بر معناداری اوصاف خداوند تأکید دارند، صفت تکلم خداوند را، به تبع قرآن و سنت و به اتفاق و اجماع پذیرفته و مورد تحقیق و بررسی قرار داده‌اند؛ اما دقیق بحث پیرامون آن، موجب شده است که به عنوان یکی از نخستین مباحث چالشی، حتی به مشاجرات تاریخی زیادی میان علما و حاکمان منجر گردد به گونه‌ای که بنابر احتمالی زمینه پایه گذاری علمی ویژه شد که چون محور مباحث، کلام خداوند بود به نام کلام، مسمی گردید (بدوی، ص ۳۲، حلبی، ص ۳۲).

در مورد کلام الهی بین متکلمان اختلاف نظر وجود دارد، که حقیقت کلام الهی چیست و اتصاف کلام به خداوند به چه نحوی است؟ براین اساس سه دیدگاه به وجود آمده است: دیدگاه اول مربوط به معتزله و متکلمان امامیه است، که معتقدند کلام الهی همان کلام لفظی است که خداوند آن را در خارج ایجاد می‌کند (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲، ص ۶۶-۴۷، شیخ مفید، ص ۱۲۶)؛ دیدگاه دوم مربوط اشاعره است که معتقد به کلام نفسی‌اند و کلام لفظی بیان‌کننده کلام نفسی است و کلام خداوند نیز کلام نفسی است (میرسیدشریف، ۱۴۲۵، ج ۸، ص ۹۱؛ فخررازی، ج ۱، ص ۱۵۲)؛ دیدگاه سوم مربوط به حکمت متعالیه است، که قائل به توسعه در معنای کلام شده و بر اساس آن تمام عالم را کلام خداوند می‌شناسد (ملاصدرا، بی‌تا، ص ۵ و ۵۴، طباطبایی، ۱۳۸۵، ص ۱۱۸۶). از میان این سه دیدگاه، اشاعره و پیروان حکمت متعالیه معتقد به حقیقتی و رای کلام لفظی هستند.

از آنجا که فخررازی از بزرگان اشاعره و دیدگاه وی برای شناسایی مبانی و آرای اشاعره شاخص است و ملاصدرا نیز بنیانگذار حکمت متعالیه بوده و تحولی عظیم در فلسفه به وجود آورد؛ در نوشتار پیش رو، تلاش می‌شود با پژوهشی تطبیقی، مبحث تکلم خداوند از نظرگاه این دو اندیشمند، کنکاش و موارد تمایز و رجحان، استخراج شود و

ضمن احراز موضع قابل دفاع، پاسخی عالمانه به پرسش‌های مطرح در رابطه با کلام و صفت تکلم خداوند یافته، فهمی متقن راجع به مراد آیات قرآنی در این زمینه حاصل شود.

۱. حقیقت کلام

گرچه متبادر از واژه کلام در ذهن انسان، همان کلام لفظی بوده و در فرهنگ واژه‌های عربی از ریشه (کَلِم) به معنای جرح، زخم و تأثیر اخذ شده است (ابن منظور، ص ۵۲۵؛ ابن فارس، ص ۱۳۱؛ فراهیدی، ص ۳۷۸) و بدان روی سخن، کلام نامیده شده است که اثر و انفعالی در گوش و نفس مخاطب ایجاد می‌کند (راغب، ص ۷۲۲). اما پر واضح است که بدون تحقیق و تبیین عقلی ماهیت و حقیقت کلام، انتساب صحیح وصف کلام به باری تعالی میسر نخواهد بود. بدین روی فخررازی و ملاصدرا با کنکاش و تحلیل عقلی، سعی نموده‌اند شناختی مطمئن از مفهوم و حقیقت کلام را حاصل نمایند.

الف. تحلیل و بررسی نظریه فخررازی

فخررازی، متکلم و مفسر قرن ششم و هفتم، در صدر نخبگان اشاعره، معتقد است که حقیقت کلام، نه الفاظ، بلکه معانی در نفس است و معانی در نفس را همان طلب و خبر در نفس انسان می‌داند. بدین روی در این رابطه علاوه بر استدلال بر مغایرت میان الفاظ و معانی، مدعی مغایرت حقیقت طلب و اراده و نیز تغایر خبر با علم و اعتقاد است:

• ادلة فخررازی بر مغایرت میان الفاظ و معانی:

۱. عقلا به طور بدیهی درک می‌کنند که الفاظ امر، بر وجود معانی طلب در نفس امر، دلالت دارند؛ یعنی الفاظ دال و معانی طلب، مدلول هستند و تغایر میان دال و مدلول، نشانه تغایر بین معانی و الفاظ است.

۲. الفاظ امر و نهی قابل تغییر و تبدیل بوده و با وضع‌های متفاوتی می‌توانند استعمال شوند، در حالی که معنی چنین نیست، بلکه واحد و غیر متغیر است. به عنوان مثال: می‌توان در امر به کشتن، دو لفظ «أَقْتُلُوا» و «قَاتِلُوا» را استعمال کرد، در حالی که آنچه از معنای طلب در نفسمان است واحد است و تغییری در آن صورت نمی‌گیرد، پس در

امر و نهی، معنا غیر از الفاظ است (فخررازی، ۲۰۰۹، ص ۱۶۸؛ همو، ۱۴۱۳، ص ۵۲، همو، ۲۰۰۴، ص ۶۴؛ همو، ۱۴۰۷، ص ۲۰۱).

۳. دلالت صیغه «إفعل» بر طلب، به خاطر جعل آن برای طلب است و جعل این قبیل اوزان و صیغه‌ها، امری قراردادی و اعتباری است. در حالی که معانی این الفاظ که قائم به نفس است از طریق جعل و اعتبار نمی‌باشد (همو، ۲۰۰۹، ص ۱۶۸؛ همو، ۱۴۱۳، ص ۵۲، همو، ۱۳۴۱، ص ۱۴۹) اگر واضح، صیغه‌های طلب را به جای اخبار و اوزان اخبار را برای طلب وضع می‌کرد، محال پیش نمی‌آمد، در حالی که تغییر حقیقت طلب به اخبار امکان ندارد. پس معلوم می‌شود الفاظ مغایر با معانی هستند (همو، ۲۰۰۹، ص ۱۶۸؛ همو، ۱۴۱۳، ص ۵۳؛ همو، ۲۰۰۴، ص ۶۴؛ همو، ۱۴۰۷، ص ۲۰۱).

بنابراین در نظر فخررازی حقیقت کلام یعنی معانی طلب و خبر در نفس متکلم است و الفاظ و عبارات، دال و بیان‌کننده آن معانی هستند.

• در اندیشه فخررازی، اراده و علم و اعتقاد، حقیقت کلام، نیست بلکه حقیقت کلام، معانی قائم به نفس (طلب و اراده) است.

دلیل فخررازی بر مغایرت حقیقت طلب با اراده و تغایر خبر با علم و اعتقاد:

فخررازی معتقد است که حقیقت امر، مغایر با اراده و حقیقت خبر، غیر از علم و اعتقاد است (همو، ۱۴۰۷، ص ۲۰۱) وی در مقام اثبات این مراد، اظهار می‌دارد: «گاهی امر و طلب وجود دارد ولی اراده در کار نیست و گاهی نیز اراده وجود دارد ولی امر وجود ندارد. مانند اوامر امتحانی، با اینکه امر است ولی اراده وجود ندارد» (همو، ۲۰۰۹، ص ۱۶۹؛ همو، ۱۴۱۳، ص ۵۳؛ همو، ۲۰۰۴، ص ۶۴؛ همو، ۱۳۴۱، ص ۱۵۰) اما صورتی که اراده باشد ولی امر نباشد. مانند اینکه انسان به شخصی بگوید من اراده فلان کار را کرده‌ام ولی به آن امر نمی‌کنم. بنابراین اراده و طلب دو امر متغایر هستند (همو، ۲۰۰۹، ص ۱۶۹؛ همو، ۱۴۱۳، ص ۵۴).

اما خبر و جملات خبری نیز در حقیقت یک حکم ذهنی و اسناد عقلی هستند که از جنس علم و اعتقاد نیستند؛ زیرا در علم و اعتقاد، کذب و دروغ راه ندارد در حالی که در اسناد ذهنی، کذب و دروغ راه دارد؛ زیرا ذهن همچنان که می‌تواند قضایای صادقانه درست کند، می‌تواند قضایای کاذبه نیز درست کند، حال آنکه کذب و خلاف در علم

و اعتقاد وجود ندارد، پس معلوم می‌شود حقیقت خیر، غیر از علم و اعتقاد است (همو، ۲۰۰۹، ص ۱۶۹؛ همو، ۱۴۱۳، ص ۵۴؛ همو، ۱۳۴۱، ص ۱۵۰).

فخررازی بعد از تبیین مطلب فوق، می‌افزاید که اگر انسان بخواهد دیگران را به این معانی آگاه کند، لازم است فعلی دال بر آن معانی را انجام دهد؛ اما بهترین و آسان‌ترین دال، الفاظ و عبارات هستند؛ چرا که معانی در نفس، زیاد هستند و تنها به وسیله الفاظ است که می‌توان این معانی را بیان کرد و خصوصیات صوت و صدا این است که قابل ایجاد و کم و زیاد کردن و معدوم شدن است و هر گاه به آن احتیاج داشته باشیم، ایجاد می‌کنیم و هر گاه که نیاز نداریم، معدوم هستند، در حالی که سایر افعال که برای بیان مقاصد می‌توان استفاده کرد، این خصوصیات را ندارند. به خاطر این وجوه، اظهار معانی به وسیله الفاظ و عبارات، اولی و بهتر از سایر راه‌هایی است که می‌توان معانی را بیان کرد (همو، ۲۰۰۹، ص ۱۷۰؛ همو، ۱۴۱۳، ص ۵۸؛ همو، ۱۴۰۷، ص ۲۰۳). بدین ترتیب متکلم فاعل کلام است که الفاظ را ایجاد می‌کند تا معانی آشکار شود (همو، ۲۰۰۹، ص ۱۷۰؛ همو، ۱۴۱۳، ص ۵۸؛ همو، ۱۴۰۷، ص ۲۰۳).

خلاصه آنکه در نظر فخررازی، کلام حقیقی، معانی قائم به نفس است و الفاظ، صرفاً دال بر آن معانی بوده و متکلم نیز فاعل و موجد آن الفاظ است.

اما در ارتباط با بیان فخررازی، به نظر می‌رسد که در اثبات معانی در پس الفاظ، بهتر بود که ارجاع به بداهت می‌شد تا استدلال‌هایی که در این خصوص اقامه کرده‌اند. چه اینکه هر انسانی به طور بدیهی می‌یابد که در حین تکلم، معانی موجود در نفس خویش را توسط الفاظ به دیگران انتقال می‌دهد و انکار این امر یعنی قول به بی‌معنایی و پوچی الفاظ. بدین روی می‌توان گفت که ادله فخررازی در این مورد تنها جنبه تنبیهی دارد.

در مورد مطلب دوم فخررازی که کلام حقیقی، معانی قائم به نفس بوده و این معانی مغایر با اراده و علم است، به نظر می‌رسد که این تغایر روشن است؛ اما بحث در این است که چگونه می‌توان این معانی را کلام حقیقی دانست؟ در حالی که کلام به معنای ایجاد چیزی است که درون متکلم را آشکار و حکایت می‌کند و در آن، جنبه حکایت و کشف، ملحوظ است؛ پس اطلاق کلام بر این معانی نمی‌تواند صحیح باشد، مگر اینکه برای این معانی نیز جهت کشفی لحاظ کنیم و بگوییم که این معانی حکایت از وجود

اراده و علم در درون متکلم می‌کند، که در این صورت اطلاق کلام بر این معانی صحیح می‌شود، لکن باید در پس معانی نیز به حقایقی قائل شویم که فخررازی متذکر چنین مطلبی نیست.

ب. تحلیل و بررسی نظریه ملاصدرا

ملاصدرا، در تبیین مفهوم کلام و تکلم اظهار می‌دارد: تکلم مصدر صفتی است که مؤثر در غیر باشد، یعنی آنچه از عنوان کلام و تکلم اخذ شده است، مسئله تأثیر و جرح در غیر است و کلام از این جهت که اثر و انفعالی در گوش و نفس مخاطب ایجاد می‌کند، کلام نامیده شده و فایده آن، اعلان و اظهار نهان و درون است. پس کلام، دال و معانی، مدلول است و کسی که کلام را انشا می‌کند متکلم است (ملاصدرا، بی‌تا، ص ۵؛ همو، ۱۳۶۳، ب، ص ۱۸، همو، ۱۳۶۶، ص ۲۱۱). اگر کسی کلام را صفت موجودی دانست، در حقیقت می‌خواهد بگوید در او مبدئی است که با آن، کلام محقق می‌شود که این مبدأ همان متکلمیت است؛ یعنی در آن موجود، قدرت ایجاد کلام وجود دارد و الا کلام صفت وی واقع نمی‌شود و اما فرق تکلم و کلام مانند فرق وجود و ایجاد است وجود نمی‌تواند صفت باشد ولی ایجاد، صفت است، لذا اگر گفته شود وجود، صفت است، مراد همان ایجاد است. حال اگر می‌گوییم کلام، صفت متکلم است، مراد، تکلم است و مقصود آن است که کلام، امری وجودی است که محصول کار متکلم است و قائم به اوست، آن گونه که فعل به فاعل قیام دارد، نه آن گونه که عرض به موضوع، یعنی قیام کلام به متکلم قیام صدوری است نه قیام حلولی.^۱

اگر گفته شود که متکلم کسی است که کلام را ایجاد می‌کند و مراد از کلام، اصوات، موج‌ها و آهنگ‌هایی است که به وسیله متکلم در خارج یافت می‌شود، پس وقتی می‌گوییم متکلم یعنی «من اوجد الکلام»؛ مراد همین معنا است و آنچه در خارج وجود دارد محصول کلام متکلم است که گاهی به صورت کتابت یا نقش در می‌آید که امری دفعی است در حالی که کلام امری تدریجی است و همان خصوصیتی است که اثر خروج هوا از دهان ایجاد می‌شود (همو، بی‌تا، ص ۵؛ همو، ۱۳۶۳، ب، ص ۱۸؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۱۴۷).

ملاصدرا معنای کلام را تحلیل و ریشه‌یابی کرده، می‌گوید آنچه از عنوان کلام و تکلم اخذ شده است، مسئله تأثیر و جرح در غیر است. آنگاه در معنای کلام توسعه داده، قائل است که هر آنچه برای ابراز چیزی ایجاد شود، بر آن کلام صدق می‌کند و لذا بر جهان هستی، کلام صدق می‌کند، همان طور که بر کلام لفظی نیز کلام صدق می‌کند؛ چون فائده کلام که ابراز و اعلان است را دارا هستند (همو، بی‌تا، ص ۵؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۸؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۵۴). باید به این نکته توجه داشت که تحلیل و ریشه‌یابی که ملاصدرا در مورد کلام ارائه کرده است، همان‌گونه که قبلاً اشاره شد، تحلیلی دقیق و مطابق با کتب لغوی است طوری که در کتاب‌های لغت به اینکه ریشه کلام از جرح و اثرگذاری است، اشاره شده است و این روش یکی از محاسن دیدگاه ملاصدراست که به ریشه‌یابی مفهوم کلام پرداخته است.

۲. حقیقت کلام خداوند

برخی اوصاف در میان انسان و خداوند مشترک است، مانند علم و قدرت... همان‌گونه که انسان به این اوصاف متصف می‌شود، خداوند متعال نیز متصف می‌شود، از جمله این اوصاف کلام است، نقش آفرینی اصوات مادی در تکلم بشری و تغایر اوصاف خداوند از ویژگی‌های مادی و بشری، متکلمان و فلاسفه مسلمان را بر آن داشته تا در تبیین حقیقت کلام خداوند تلاش نمایند. مطالب پیش رو، اختصاص به تحلیل و بررسی تبیین فخررازی و ملاصدرا از حقیقت کلام خداوند است.

الف. تحلیل و بررسی نظریه فخررازی

در اینکه بر همین الفاظ و عبارات، کلام خداوند صدق می‌کند و هرگاه خداوند، این الفاظ و عبارات را ایجاد کند، متکلم می‌شود، اختلافی میان مکاتب اسلامی نیست ولی با این حال فخررازی معتقد است برای کلام مرتبه بالاتری است و کلام حقیقی در خداوند، همان کلام نفسی است (فخررازی، ۲۰۰۹، ص ۱۷۱؛ همو، ۱۴۱۳، ص ۵۹؛ همو، ۱۳۴۱، ص ۱۵۰؛ همو، ۱۴۱۱، ص ۴۰۳).

فخررازی برای ادعای خویش با استناد به آیه شریفه «و کَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا»

(نساء/۱۶۴)، ایرادهایی را طرح می‌کند و پاسخ می‌دهد:

اولاً: در آیه شریفه، لفظ تکلم آمده است و تکلم و کلام، صرفاً بر الفاظ و عبارات صدق می‌کند و انصراف از معنای ظاهری آیه و تأویل آن به کلام نفسی، بدون هیچ مرجحی است (فخررازی، ۱۴۱۱، ص ۴۰۷).

ثانیاً: اثبات تکلم خداوند، با استناد به قول خداوند که با موسی تکلم نموده است، صحیح نیست؛ یعنی نمی‌توان با این توجیه که چون خداوند قائل به تکلم خویش با موسی (ع) است نتیجه گرفت که پس او متکلم است.

فخررازی در جواب می‌گوید:

اولاً: اینکه گفته شد، حمل کلام به کلام نفسی مرجح ندارد، صحیح نیست، زیرا مرجح آن قول شاعر است:

إِنَّ الْكَلَامَ لَفِي الْفُؤَادِ وَإِنَّمَا جُعِلَ اللِّسَانُ عَلَى الْفُؤَادِ دَلِيلًا

(همو، ۲۰۰۹، ص ۱۷۲؛ همو، ۱۴۱۳، ص ۶۱؛ همو، ۱۳۴۱، ص ۱۵۲)

یعنی کلام در قلب است و لسان، دلیل آن است؛ پس حقیقت کلام همان معنایی است که در قلب واقع شده است. علاوه بر آن، فرض این است که کلام حقیقی همین کلام نفسی است، اگر بنا باشد خداوند تکلمی داشته باشد، با کلام نفسی است و این ادعا (تکلم خداوند به کلام نفسی) بعد از آن است که ما کلام نفسی را اثبات نمودیم.

ثانیاً: چنین نیست که ما کلام خداوند را با استناد به قول خداوند اثبات کرده باشیم. اثبات کلام خداوند به وسیله اخبار پیامبر (صلی الله علیه و آله) است و علم به صدق اخبار پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) از طریق اعجاز یا طرق دیگر است؛ لذا علم به تکلم خداوند از طریق علم به صدق گفته پیامبر و تواتر از دیگر انبیاست که خبر داده‌اند خداوند با بندگانش تکلم کرده و آنها را به اموری امر و از اموری نهی کرده است (همو، ۲۰۰۹، ص ۱۷۲؛ همو، ۱۴۱۳، ص ۶۱؛ همو، ۱۳۴۱، ص ۱۵۲).

به نظر می‌رسد که می‌توان بر گفته فخررازی در باره حقیقت کلام خداوند از دو جهت منافشه نمود: جهت نخست همان مطلبی است که ملاصدرا بیان کرده که اگر مطابق نظر فخررازی، کلام نفسی را معانی قائم به ذات و قدیم فرض کنیم و با توجه به اینکه این معانی غیر از ذات هستند؛ پس باید ذات، محل این معانی باشد، در حالی که

محال است، ذات محل غیر باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۳ الف؛ ص ۵۶). علاوه بر آن لازم می‌آید که ذات خداوند محل حوادث و تغییر باشد؛ زیرا معانی متغیر و دگرگون هستند، در حالی که محال است ذات خداوند محل حوادث و دگرگونی باشد، همان‌گونه که خود جناب فخررازی در کتاب اربعین، مسئله‌ی عاشر معتقد می‌شوند که ذات خداوند محال است که محل حوادث باشد (فخررازی، ۲۰۰۹، ص ۱۱۹). پس خداوند را نمی‌شود به کلام نفسی متصف کرد و برای اینکه ذات محل حوادث و تغییر نشود، گفته شود که کلام عین ذات نیست و مستقل از ذات است، مستلزم تعدد قدیم بالذات، تعدد واجب الوجود، خلو ذات از صفات کمالیه، ترکیب و نفی بساطت ذات واجب است که این امور با یگانگی واجب الوجود و بساطت ذات واجب تعالی منافات دارد.

مناقشه‌ی دیگر این است که در آیات قرآن، کلام و کلمات خداوند به اموری غیر از کلام لفظی و نفسی اطلاق شده است: «إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَ كَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَ رُوحٌ مِنْهُ» (نساء / ۱۷۱) «قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَ لَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَداً» (كهف / ۱۰۹) و «وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَ الْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنْ اللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (لقمان / ۲۹).

چگونه می‌توان بر اساس مشی فخررازی، برای این آیات توجیه و تبیینی روشن ارائه داد. چرا که براساس نظریه ایشان، کلام حقیقی، معانی در نفس است، اما آیا می‌توان کلمه خداوند یعنی عیسی (ع) و کلمات خداوند را در دو آیه دیگر که تمام موجودات هستی است، معانی در ذات احدیت تفسیر کرد؟

فخررازی در مفاتیح الغیب، ذیل آیه شریفه «إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَ كَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَ رُوحٌ مِنْهُ» (نساء / ۱۷۱) می‌فرماید: (المعنى أنه وُجِدَ بِكَلِمَةِ اللَّهِ وَ أَمْرِهِ مِنْ غَيْرِ وَاسِطَةٍ وَ لَا نَظْفَةَ) (فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۱۱، ص ۱۷۰) عیسی با کلمه الهی و امر بی‌واسطه خداوند ایجاد شد.

و در ذیل آیه شریفه: «قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَ لَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَداً» (كهف / ۱۰۹) می‌فرماید: (أن المراد منه [كلام] الألفاظ الدالة على تعلقات تلك الصفة الأزلية) و مراد از صفت ازلیه همان علم الهی است

(فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۲۱، ص ۵۰۳)؛ بنابراین کلمات، همان الفاظ دال بر متعلقات علم الهی است.

و در ذیل آیه شریفه: «وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (لقمان / ۲۷) می فرماید: (فالكلمة مفسرة بالعجبية و وجهها أن العجائب بقوله كن و كن كلمة و إطلاق اسم السبب على المسبب جائز) پس کلمات الله یعنی عجایب صنع خداوند و چون ایجاد این عجایب صنع، به سبب کلمه «كُن» است و مسبب: (عجایب صنع) را با اسم سبب: (كُن) خواندن جایز است و لذا می توان به آنها کلمات الله گفت. فخررازی در ادامه می گوید: (و دلیل صحة هذا هو أن الله تعالى سمي المسيح كلمة لأنه كان أمرا عجيبا و صنعا غريبا لوجوده من غير أب) (فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۲۵، ص ۱۲۸) بنابراین، بر اساس نظر ایشان در این آیه، کلمه یعنی صنع عجیب.

همان گونه که ملاحظه می شود مشیء فخررازی در این تفاسیر یکسان نیست. بالاخره آیا مراد از کلمه خداوند، همان امر خداوند است یا الفاظ دال بر متعلقات علم یا صنع عجیب؟ به نظر می رسد که یافتن محور مشترک در این تلقی ها تکلفی سخت است. علاوه بر اینکه کلمات را الفاظ دال بر متعلقات علم گرفتن و معلوم الهی را مدلول این الفاظ دانستن در تنافی با تبیین ایشان است که فرمودند مدلول الفاظ معانی در نفس است و این معانی غیر از علم است.

ب. تحلیل و بررسی نظریه ملاصدرا

ملاصدرا، بیان می کند که همه شرایع، معتقد هستند که خداوند متکلم است؛ زیرا در تمام شرایع، خداوند دارای اوامر و نواهی است، اما اشاعره قائل به کلام نفسی هستند و فخررازی در این رابطه معتقد است که حقیقت کلام، همان معانی در نفس است و در مورد خداوند، صفت نفسی، قائم به ذات خداوند است که از این نظریه، تعبیر به کلام نفسی می شود. ملاصدرا می گوید: این نظریه صحیح نیست؛ زیرا اولاً: این معانی غیر از ذات، اما قائم به ذات هستند؛ پس ذات محل این معانی است. در حالی که محال است ذات، محل غیر باشد. و ثانیاً: ادعای صفتی علیحده در باری تعالی به عنوان معانی در نفس،

امر غیر معقولی است و در واقع نمی‌توان این معانی را امری جدا از علم خداوند در نظر گرفت (ملاصدرا، ۱۳۶۱، ص ۲۲۷؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۵۶). از دیگر سوی، ملاصدرا این نظر معتزله را که قائل به کلام لفظی هستند، نیز نمی‌پذیرد، قاضی عبدالجبار معتزلی در باره کلام خداوند می‌گوید: خداوند، اصوات و حروف را در اجسام خلق می‌کند که دلالت بر معانی کنند (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲، ص ۶۶-۴۷؛ همو، ۱۴۲۷، ص ۵۳۹-۵۳۷). دلیل ملاصدرا آن است که اگر این بیان معتزله درست باشد باید تمام کلام‌ها، کلام خداوند باشد، در حالی که این باطل است و خود معتزله هم به آن معتقد نیستند (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص ۶۲؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۵۲).

ملاصدرا با موضع خود راجع به مفهوم کلام که عبارت است از انشای چیزی که بر ضمیر و درون متکلم دلالت کند و به وسیله آن، اظهار غیب و نهان شود؛ می‌فرماید: مخلوقاتی که از ناحیه خداوند وجود می‌یابند، چون نشانه و علامت غیب هستند و با پیدایش آنها از آنچه در نهان و باطن است پرده برداشته می‌شود، پس سراسر جهان علامت و نشانه هستند و فایده آفرینش آنها، اعلان و اظهار غیب است و همان‌طور که کلام، غیب و نهان متکلم را آشکار می‌کند و نشانه‌ای است بر آنچه در درون متکلم است؛ جهان آفرینش نیز نشانه و علامت است بر آنچه در غیب و نهان جهان است، لذا جهان آفرینش، کلمات حق و قائم به خداوند هستند به قیام صدوری از باب قیام فعل به فاعل، نه قیام عرض بر موضوع (همو، بی‌تا، ص ۵؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۸؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۵۴).

ملاصدرا تأکید می‌دارد: اگر متکلم را کسی بدانیم که کلام آفرین بوده و با برآوردن دم، کلمات را تحقق می‌بخشد؛ می‌گوییم خداوند یک فرمان عمومی - «کُن» - دارد که فیض منبسط است و این فیض منبسط، تجلیاتی دارد. یک تجلی اش عقل است، تجلی دیگر نفس و سومی وهم و خیال است و تجلی آخرش طبیعت است. مثل آن دمی که انسانی بر می‌آورد و بر مخارج بیست و هشت‌گانه برخورد می‌کند و از هر مخرجی حرفی خاص ایجاد می‌شود. همین‌طور، نفس رحمانی - «کُن» - که یک فیض منبسط و واحد گسترده است، در هر مرحله از مراحل و منازل بیست و هشت‌گانه عالم، شأنی از شئون خداوند و کلمه‌ای از کلمات حق است به حسب منزلی که وجود دارد. برخی

کلمات تام و برخی ناتمام هستند و این نَفَسِ رحمانی فیض وجودی است که از منبع فیض و رحمت الهی سرچشمه می‌گیرد و ممکنات نیز مراتب تعین این فیض وجودی، کاشف و نشانه‌ای از غیب و کلمات خداوند هستند (همو، بی تا، ص ۵؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۸؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۵۴).

ملاصدرا، اغراض و مراتب سه گانه‌ای برای کلام ترسیم نموده، می‌گوید: مقصود اولیه تکلم، اعلان مافی الضمیر است، اگر متکلمی نهران خود را با لفظی یا مانند آن بیان کرد، او تکلم کرده است و آنچه درون و باطن او را نشان می‌دهد، کلمه و کلام او خواهد بود، اما امتثال و استماع مخاطب اهدافی است، که گاهی بر کلام مترتب است و گاهی مترتب نیست، پس کلام یک مقصود اولی دارد، که همان اعلان و اظهار باطن و ضمیر است و یک مقصود ثانوی دارد، که همان استماع، امتثال و ترتیب اثر است^۲ و بر امتثال هم اغراض دیگری ممکن است مترتب شود.

حال که غرض اول و ثانی روشن شد، گاهی این دو غرض، عین همنند و گاهی غیر هم، در فرض غیریت، گاهی غرض ثانی ملازم با غرض اول است و انفکاکشان امکان ندارد و گاهی غرض ثانی ملازم با غرض اول نیست و انفکاکشان ممکن است؛ پس از نظر تقسیم بندی کلام با اغراضش، سه قسم متصور است:

«غرض ثانی عین غرض اول»؛ «غرض ثانی غیر غرض اول، لکن ملازم با آن»؛ «غرض ثانی غیر غرض اول و غیر ملازم با آن». قسم اول: کلام اعلی، قسم دوم: کلام اوسط و قسم سوم: کلام ادنی نامیده می‌شود.

اقسام سه گانه در کلام خداوند:

از نظر سیر وجودی و دسته‌بندی جهان، قسم اول کلام، عالم عقول؛ قسم دوم کلام، عالم نفوس و قسم سوم کلام، عالم طبیعت است.

قسم اول، کلام اعلی است و در آن غرض ثانی عین غرض اول است و مقصودی اشرف و برتر از آن وجود ندارد. این قسم از کلام، ابداع و ایجاد عالم امر، با فرمان «کُن» است که در آن، موجودات مجرد تام ایجاد می‌شوند و آنها کلمات الهی هستند که برای انجام یک سلسله کارها آفریده نشده‌اند و غرضی زائد بر ذاتشان ندارند تا کامل شوند، بلکه در نهایت غایت و کمال وجودشان هستند، لذا صدر المتألهین می

فرمایند این همان است که ارسطو در کتاب *اوتولوجیا*^۳ می گوید: برخی از مجردات «ماهو و لم هو» آنها یکی است. پس غرض و هدف اینها عین خلق و ایجادشان است و این کلام اعلی که همان امر ابداعی خداوند است، عالم قضای الهی نیز نام دارد. ملاصدرا آیات: «و ما امرنا إلا کلمح بالبصر» (قمر/۵۰) و «قضى ربك ألا تعبدوا الا اياه» (سراء/۲۳) را در اشاره به آن ذکر می کند (ملاصدرا، بی تا، ص ۸؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۸).

قسم دوم از کلام که کلام اوسط است، در آن غرض ثانی کلام غیر از غرض اول است ولی ملازم با آن است. این نوع کلام مانند نفوس فرشتگان که مدبرات امر، یا مدبرات سمایی و ارضی هستند، که کلمات الهی اند و آفریده شده اند برای تدبیر مسائل سمایی و ارضی ولی هدف آفرینش، که تدبیر است ملازم با آفرینش آنها است و عالم آنها عالم تخلف و عصیان نیست: «لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَ يَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ» (تحریم/۶) ملاصدرا می گوید از اینکه نفرمود: «يَفْعَلُونَ بما يُؤْمَرُونَ» معلوم می شود که در اینجا امر و اطاعت ملازمند و به دنبال امر بلافاصله اطاعت تحقق پیدا می کند (ملاصدرا، بی تا، ص ۱۰؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۹). مانند فرمان نفس نسبت به قوای خویش. اگر نفس به قوه واهمه یا متخیله فرمان بدهد، بدون فاصله، امتثال از طرف قوه واهمه یا متخیله حاصل می شود و اگر نفس بخواهد به وسیله یکی از قوای درونی کاری انجام دهد، همین که اراده کرد، قوای نفس انجام می دهند، ملاصدرا کلام اوسط را امر تکوینی می داند که عالم قدر است و آیه شریفه: «إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ» (قمر/۴۹) را در اشاره به آن ذکر می کند (ملاصدرا، بی تا، ص ۱۰؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۹).

بنابراین ملاصدرا فرشتگان مدبرات امر را به عنوان کلام اوسط ذکر فرمودند و نفس و قوای نفس را به عنوان تشبیه و تنظیر بیان کردند. در این رابطه باید توجه داشت که در انسان ممکن است اعضا و ابزار قوا، بر اثر بیماری یا امری دیگر، نتوانند اطاعت کنند؛ اما اعضا، متعلق بالعرض هستند و در واقع امر اولی، به قوا می شود و قوا همیشه از نفس اطاعت می کنند. بدین رو این تلقی که نسبت خداوند به فرشتگان، مانند نسبت نفس است به بدن، صحیح نیست، لذا ملاصدرا در جلد شش *سفار* در بحث اینکه خداوند مشارک و مناسبی ندارد، تنظیر نفس به بدن را نفی می کند و می گوید: هرگز خداوند نسبت به فرشتگان نسبت نفس به بدن نیست، بلکه عالم و فرشتگان، مرات خداوند هستند، که

براساس توحید افعالی، فاعل خداوند است ولی در مرات فرشته ظهور می کند. قسم سوم از اقسام کلام که ادنی و انزل است، کلام تشریحی یا همان اوامر و نواهی تشریحی است که در آن غرض ثانی ملازم غرض اول نمی باشد. غرض اول اعلان و غرض ثانی رسیدن انسان ها به کمال لایق است که گاهی همراه و مترتب بر غرض اول نیست؛ زیرا انسان موجودی مختار است و در عالمی است که عصیان و تخلف در آن راه دارد.

بنابراین کلام ادنی یا همان کلام تشریحی، به صورت امر و نهی تجلی می کند و قابل اطاعت و عصیان است، که از آن به امر تشریحی و تدوینی تعبیر می شود: «شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَىٰ بِهِ نُوحًا» (شوری/۱۳) (ملاصدرا، بی تا، ص ۹؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۹). و اما در رابطه با تحلیل ملاصدرا که اظهار می دارد کلام، امری است که غیب را آشکار می کند، لذا تمام مخلوق ها، کلام خداوند هستند؛ اگر قائل شویم که الفاظ برای حقیقت و ما بازای عینی معانی، بدون لحاظ تشخیصات مصادیق وضع شده اند - همان گونه که مرحوم آخوند خراسانی قائل به این مناسبت (آخوند خراسانی، ص ۱۸-۹)، مانند اینکه میزان و ترازو برای چیزی که وسیله ای برای سنجش است وضع شده است و به هر چیزی که وسیله سنجش باشد میزان و ترازو گفته می شود، خواه دارای دو کفه باشد یا نه، از فلز باشد یا نه، پس منطق، می تواند میزان باشد و اطلاق میزان بر منطق مجازی نیست، زیرا تفاوت در مصداق است نه در مفهوم - می توان گفت که اطلاق کلام بر ما سوا و عالم تکوین مجازی نیست، زیرا الفاظ برای حقیقت معانی وضع شده اند و کلام را هم کلام می گویند، چون نهان و غیب را آشکار می کند، پس سراسر جهان می تواند کلمات خداوند باشد و اطلاق کلمه و کلام بر موجودات خارجی مجاز نیست. اما چنانچه قائل شدیم که الفاظ برای خود معانی با خصوصیات و تشخیصات مصداق وضع شده اند، در این صورت اطلاق کلام بر جهان خارج، مجازی و با توسعه و عنایت همراه خواهد شد.

مطلب دیگر اینکه ملاصدرا، کلام را بر کل جهان آفرینش، قابل صدق دانسته و برای کلام سه مرتبه ترسیم فرمودند: کلام اعلی، اوسط و ادنی که خداوند به اعتبار هر سه مرتبه، متصف به تکلم می شود، در حالی که فخررازی صرفاً معتقد شدند که در پس

کلام لفظی، معانی است که کلام حقیقی است و از آن به کلام نفسی تعبیر کردند که فقط به اعتبار آن، خداوند متصف به تکلم است. لکن همانطور که بیان شد جناب فخررازی از این تبیین خویش در تفسیر آیات بهره نبرده و رویه واحدی در بیان مراد آیات اخذ نکرد.

اما بیان ملاصدرا در فهم روشن آیات بسیار کارساز است و می‌توان در همه آیات، کلمه و کلام را به یک معنی دانسته، با سوگیری واحدی، سراغ تفسیر آیات رفت، همان‌گونه که علامه طباطبایی با مشی صدرایی در تفسیر آیه شریفه «قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا» (کهف/۱۰۹) می‌فرماید: کلام خداوند به زبان دهان نیست، بلکه تکلم او همان فعل او است و افاضه وجودی است که می‌کند، هم چنان که فرمود: «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (نحل/۴۰) از همین جا است که مسیح، کلمه خدا نامیده می‌شود و قرآن کریم می‌فرماید: «إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ» (نساء/۱۷۱) و نیز از اینجا روشن می‌شود که هیچ عینی از اعیان خارجی و هیچ واقعه‌ای از وقایع به وجود نمی‌آید مگر آنکه از این جهت که بر ذات خدای تعالی دلالت دارد، کلمه او است. چیزی که هست در عرف و اصطلاح قرآن کریم مخصوص اموری شده که دلالتش بر ذات باری عز اسمه ظاهر باشد و در دلالتش خفاء و بطلان و تغییری نباشد، هم چنان که فرموده: «وَ الْحَقُّ أَقُولُ» (ص/۸۴) و نیز فرموده: «مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ» (ق/۲۹) و چنین موجودی مثال روشنش عیسی بن مریم (ع) و موارد قضای حتمی خدا است. و نیز از همین جا روشن می‌شود اینکه مفسرین (طبرسی، ص ۷۷۰) «کلمات» در آیه را حمل بر معلومات و یا مقدرات و یا میعادهایی که به اهل ثواب و اهل عقاب داده شده نموده‌اند، صحیح نیست (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷، ص ۴۰۴).

از سوی دیگر، نظریه صدرالمتألهین، با بیان امیرمؤمنان علی (ع) در نهج البلاغه تأیید می‌شود، که فرمودند: «يَقُولُ لِمَا أَرَادَ كَوْنَهُ كُنْ فَيَكُونُ لَا بِصَوْتٍ يَفْرَعُ وَلَا بِبِنْدَاءٍ يُسْمَعُ وَ إِنَّمَا كَلَامُهُ سُبْحَانَهُ فِعْلٌ مِنْهُ أَنْشَأَهُ» (سیدرضی، ص ۲۷۸). در این کلام حضرت بیان می‌کنند کلام خداوند از جنس صوت و لفظ نیست؛ بلکه کلام خداوند فعل اوست و ایجاد

اصوات و الفاظ نیز از افعال خداوند است و این بیان می‌تواند تأییدی بر نظریه ملاصدرا باشد و بر اساس نظریه ملاصدرا بر تمام افعال و مخلوقات خداوند کلام گفته شد.

نتیجه

به نظر می‌رسد، نظریه ملاصدرا راجع به حقیقت کلام خداوند و صدق آن از جامعیت و ارجحیت بیشتری برخوردار است، طوری که براساس آن، می‌توان معنا و مراد آیاتی که پیرامون کلام خداوند است را به طور دقیق و بدون تکلف، حل و تبیین کرد. خصوصیت نظریه ملاصدرا در این است که صرفاً بر کلام لفظی توقف نکرده، با به دست دادن مفهوم اصلی کلام که عبارت است از کشف و اظهار نهان، معتقد شده است که بر هر آنچه که ایجاد شود تا نهان و غیبی را آشکار کند، کلام صدق می‌کند؛ همان‌گونه که در معنای لغوی کلام نیز ابراز و آشکار کردن غیب و باطن لحاظ شده است. از سوی دیگر، در برخی روایات آمده که کلام خداوند از جنس صوت و لفظ نیست؛ بلکه کلام خداوند فعل اوست و ایجاد اصوات و الفاظ نیز از افعال خداوند است و این بیان می‌تواند تأییدی بر نظریه ملاصدرا باشد و بر اساس نظریه ملاصدرا بر تمام افعال و مخلوقات خداوند کلام گفته شد.

در مقابل، فخررازی کلام حقیقی را معانی در نفس می‌داند، در نظر وی کلام لفظی، میرز کلام نفسی است و لکن از آنجا که در معنای کلام، جهت کشف و اظهار از درون و نهان متکلم، ملحوظ است، اطلاق کلام بر معانی در نفس با توجه به این که معانی خودشان محکی و مکشوف هستند، تمام نیست.

بر اساس تحلیل ملاصدرا از معنای کلام، تمام جهان کلام خداوند است و وقتی در آیات و روایات دقت و تأمل می‌کنیم به این نتیجه می‌رسیم که اگر کلام بر غیر از این الفاظ و عبارات اطلاق شده است به خاطر همین ملاک است و لذا با این نظریه آیات و روایات برای ما روشن می‌شود، بدون اینکه نیاز به توجیه و تأویلی داشته باشد. در چند آیه از قرآن، خداوند، جهان آفرینش را (کلمات الله) نامیده است: «قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا» (کهف/۱۰۹)؛ «وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ

إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (لقمان/۲۹) همچنین از بعضی از اولیاء الهی، به کلمه الله یاد شده است: «إِنَّمَا الْمَسِيحُ عَيْسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ» (نساء/۱۷۱) در حالی که براساس اندیشه فخررازی که کلام حقیقی معانی در نفس است، علاوه بر اینکه اتصاف خداوند به این معنی از تکلم، موجب می شود، ذات خداوند محل غیر و تغیر شود، قادر به تبیین آیاتی که در آنها کلام بر غیراین الفاظ اطلاق شده را ندارند و ابهامی که در آیات وجود دارد را حل نمی کند، همچنان که تفاسیر فخررازی از این آیات متفاوت و در عین حال ناسازگار با تحلیلی است که از معنای کلام ارائه کرده است.

یادداشت

۱. حلول عبارت از اختصاص چیزی است به چیز دیگر به نحوی که اشاره به هر یک عین اشاره به دیگری باشد، نحوه قیام اعراض به معروض خود را قیام حلولی می نامند و نحوه قیام معلوم را به علت قیام صدوری نامیده اند.
۲. منظور از غرض ثانوی یعنی ما لیس به اول ولو اینکه غرض ثالث و رابعی هم وجود داشته باشد که به همه آنها غرض ثانی گفته می شود.
۳. مولف کتاب اتولوجیا فلوطین است ولی در گذشته به ارسطو نسبت داده می شد.

منابع

قرآن الکریم.

- ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، ج ۱۲، چ ۳، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۴.
- ابوالحسین، احمد بن فارس بن زکریا، معجم مقائیس اللغة، ج ۵، قم، انتشارات، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، ۱۴۰۴.
- آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، کفایه الأصول، قم، مؤسسه آل البیت علیهم السلام، ۱۴۰۹.
- ایچی - میر سید شریف، شرح المواقف، اول، افس، قم، ناشر الشریف الرضی، ۱۳۲۵ ق.
- بدوی، عبدالرحمان، مذاهب الاسلامیین، ج ۱، بیروت، دارالعلم، ۱۹۹۷.

- پترسون، مایکل؛ هاسگر ویلیام؛ رایسناخ، بروس و بازینجر، دیوید، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی، ابراهیم سلطانی، چ ۸، تهران، طرح نو، ۱۳۸۹.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح*، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۴۱۰.
- حسین بن محمد بن راغب، *مفردات الفاظ القرآن*، لبنان، دارالعلم، ۱۴۱۲.
- حلبی، علی اصغر، *تاریخ علم کلام در ایران جهان*، چ ۲، تهران، اساطیر، ۱۳۷۶.
- خسروپناه، عبدالحسین، *کلام جدید با رویکرد اسلامی*، چ ۲، قم، دفتر نشر معارف، ۱۳۹۰.
- سبحانی، جعفر، *مدخل مسائل جدید در علم کلام*، ج ۲، چ ۲، قم، مؤسسه امام صادق، ۱۳۸۳.
- سید رضی، محمد بن حسین، *نهج البلاغه*، قم، مؤسسه نهج البلاغه، ۱۴۱۴.
- شیخ مفید، محمد بن نعمان، *النکت الاعتقادیة*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، ۱۴۱۳.
- طباطبائی، محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، ج ۱۳، چ ۵، انتشارات جامعه مدرسین، ۱۴۱۷.
- _____، *نهایة الحکمه*، ج ۴، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۵.
- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ج ۶، چ ۳، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
- فخر رازی، محمد بن عمر، *خلق القرآن بین المعتزله و اهل السنه*، بیروت، دارالجلیل، ۱۴۱۳.
- _____، *کتاب المحصل*، عمان، دارالرازی، ۱۴۱۱ الف.
- _____، *مباحث المشرقین*، ج ۱، چ ۲، قم، بیدار، ۱۴۱۱ ب.
- _____، *مطالب العالیه من العلم اللہی*، ج ۳، چ ۳، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۴۰۷.
- _____، *معالم اصول الدین*، قاهره، مکتبه الازهریه للتراث، ۲۰۰۴.
- _____، *مفاتیح الغیب (تفسیر کبیر)*، ج ۲۵ و ۲۱ و ۱۱، چ ۳، بیروت، دار الحیاء التراث العربی، ۱۴۲۰.
- _____، *البراهین در علم کلام*، ج ۱، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۱.
- _____، *الاربعین فی الاصول الدین*، بیروت، دارالکتاب العلمیه، ۲۰۰۹.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، ج ۵، چ ۲، قم، نشر هجرت، ۱۴۱۰.

قاضی عبدالجبار، ابوالحسن، المعنى فى ابواب التوحيد والعدل، ج ۷، قاهره، الدارالمصريه، ۱۹۶۵-۱۹۶۲.

_____، شرح الاصول الخمسه، ج ۴، قاهره، مكتبه وهبه، ۱۴۲۷.

ملاصدرا، محمدبن ابراهيم، اسرار الآيات، تهران، انجمن حكمت و فلسفه، ۱۳۶۰.

_____، المشاعر، ج ۲، تهران، كتابخانه طهورى، ۱۳۶۳ الف.

_____، اسفار، ج ۷، بيروت، دارالاحياء التراث، بى تا.

_____، شرح اصول كافى، ج ۳، تهران، مؤسسه مطالعاتى و تحقيقاتى فرهنگى حكمت و فلسفه ايران، ۱۳۶۶.

_____، مفاتيح الغيب، تهران، مؤسسه مطالعاتى و تحقيقاتى فرهنگى حكمت و فلسفه ايران، ۱۳۶۳ ب.

_____، العرشيه، تهران، مولى، ۱۳۶۱.

_____، المبدأ والمعاد، تهران، انجمن حكمت و فلسفه، ۱۳۵۴.

_____، المظاهر الهيه، تهران، بنياد حكمت اسلامى صدر، ۱۳۷۸.

هيك، جان، فلسفه دين، مترجم، بهزاد سالكى، ج ۳، تهران، انتشارات بين المللى الهدى، ۱۳۸۱.